

I JACQUES DERRIDA PER A UNA LECTURA ALTERNATIVA DE LA CRISI¹

MAR ROSÀS TOSAS

Universitat Pompeu Fabra

332

RESUM: S'acostuma a definir el concepte «crisi» en termes de «falta», sigui quina sigui la crisi de la qual es tracta (econòmica, moral, social, etc.). Això determina l'actitud que s'adopta davant d'una crisi: s'anhela tornar a l'estat anterior, que es considera ideal. Considerem que la idea subjacent en aquest concepte de crisi, a saber, la possibilitat d'aconseguir la síntesi del procés dialèctic, en paraules de Hegel, o la fi de la història, segons Fukuyama, és perillosa, perquè ens condemna a l'acomodament en les coses sabudes i a la repetició eterna del mateix. En aquest article, recorrent al pensament de Theodor Adorno, Ernst Bloch i Jacques Derrida, proposem un concepte de crisi alternatiu que posa l'accent en l'obertura per davant de la completesa i en l'avenir per davant del present. *Sospitem que no existeix l'anomenada «situació ideal», sinó que estem permanentment en crisi*, i que es tracta d'un fenomen positiu.

PARAULES CLAU: Theodor Adorno, Ernst Bloch, crisi, Jacques Derrida, «messianicitat sense messianisme»

Theodor Adorno, Ernst Bloch and Jacques Derrida for an alternative reading of the crisis

ABSTRACT: The concept of «crisis» is usually defined as a «lack», no matter which crisis we mean (economical, moral, social, etc.). This determines the attitude towards a crisis: we wish to return to the previous stage, considered ideal. We believe that the idea that underlies this concept of crisis, that is, the chance of reaching the synthesis of the dialectical process, as Hegel put it, or the end of history, as described by Fukuyama, is dangerous, since it results in the accommodation in what is already known and in the eternal repetition of the same. In this article, we fall back on the thought of Theodor Adorno, Ernst Bloch and Jacques Derrida to put forward an alternative concept of crisis which lies emphasis on the openness rather than the completedness, and on the to-come rather than the

¹ Una primera versió d'aquest text fou presentada el 30 d'abril de 2010 en el marc del *XLVII Congreso de filosofía joven*, dedicat a la noció de «crisi», a la Universidad de Murcia.

present. We consider that the so-called «ideal situation» does not exist and that, instead, we are in a permanent crisis which should be regarded as a positive phenomenon.

KEY-WORDS: Theodor Adorno, Ernst Bloch, crisis, Jacques Derrida, «messianicity without messianism»

Introducció

Es pot observar una tendència generalitzada a definir el concepte «crisi» en termes de «falta». Quan parlem d'una crisi econòmica, diem que falta ocupació, demanda, riquesa. Si es tracta d'una crisi social, ens hi referim com a falta de benestar comú i d'harmonia entre els individus d'una mateixa comunitat, sigui pel motiu que sigui. A l'hora de definir el que anomenem una crisi moral, per esmentar-ne només una de les moltes de les quals podríem parlar, recorrem a l'expressió «falta de valors».

Però respecte de què, falten aquests elements? Per respondre aquesta qüestió agafem l'exemple de la crisi econòmica actual: els elements mencionats (riquesa, ocupació, etc.) falten respecte d'una situació anterior. Abans no hi havia crisi i ara sí que n'hi ha. La crisi va començar en un moment determinat. La crisi conclourà, doncs, quan es restauri l'estat anterior, estat en què no hi havia aquesta «falta» o carència de la qual parlem. Desitgem que aquest estadi sigui restaurat al més aviat possible, que puguem oblidar-nos de la crisi en poc temps. Concebem la crisi, doncs, com un estat accidental i negatiu.

Ara bé, és evident que cal matisar aquesta afirmació: no és exactament cert que els elements esmentats faltin respecte d'un estat anterior. L'estadi anterior no era perfecte, es podria objectar, perquè ja hi faltaven alguns elements. Per exemple, hi havia atur. Més aviat s'hauria de dir que aquests elements falten respecte d'una situació ideal. I que aquesta situació ideal es pot ubicar en el passat, en el futur o pot romandre com un mer ideal inassolible perquè no disposem dels mitjans necessaris per arribar-hi.

Encara que aquests tres enfocaments (passat, futur o mer ideal irrealitzable) difereixin en la ubicació de la situació ideal, tenen en comú la creença en una situació ideal que es caracteritza per estar composta d'una sèrie de requisits que, si es compleixen sense excepció, permeten parlar d'una situació de no-crisi.

Aquests tres enfocaments, doncs, només es diferencien en un aspecte: en el criteri que fan servir per situar el llindar on acaba la crisi i comença l'ideal (o on comença la crisi i acaba l'ideal), és a dir, en les condicions de la situació ideal. Exemplifiquem aquesta

idea amb la crisi econòmica i els tres enfocaments esmentats.

Aquells que consideren que l'estat ideal, de no-crisi, és anterior al moment actual, estableixen un determinat percentatge d'atur (entre molts altres paràmetres, és clar) que, si s'ultrapassa, indica que la crisi s'ha produït. Per tant, el motiu pel qual es considera que hi ha crisi no és perquè hi hagi atur, sinó perquè hi ha un percentatge superior al que estableixen com a límit entre la situació ideal i la situació de crisi.

En canvi, els que ubiquen la situació ideal en el futur, sostenen que el percentatge d'atur sempre ha estat superior al que caracteritza la situació ideal, i, per tant, que sempre hem estat en crisi. Segons aquesta argumentació, si seguim una sèrie de passos i efectuem una sèrie de transformacions, arribarem a un estat ideal. Algunes de les persones i institucions que integren aquest grup sostenen que només haurem arribat «al final» si l'atur és nul, mentre que d'altres es conformen amb un percentatge molt reduït del qual fins ara no hem gaudit.

Finalment, els que consideren que aquest ideal és irrealitzable sostenen que seria òptim aconseguir-lo, i en el pla teòric el defineixen, però consideren que, per raons pràctiques, és impossible d'assolir-lo.

334

Aquests tres enfocaments, malgrat les diferències visibles, comparteixen la manera generalitzada de definir el terme «crisi» que ens disposem a qüestionar: la crisi és una situació de falta, de carença respecte d'una situació ideal que és possible assolir, si més no teòricament, conceptualment.

Aquesta breu anàlisi dels tres enfocaments corrents sobre el concepte de crisi fa palès que la crisi no és un fenomen objectiu, que no té una existència autònoma, sinó que som nosaltres, o les institucions, els que establím un determinat llindar, és a dir, els que decidim on és el límit entre el que és crisi i el que no ho és.

En conseqüència, podem afirmar sense por d'equivocar-nos que es pot sospitar de qualsevol ubicació d'aquest llindar. Però no només podem sospitar del criteri emprat per aquests o aquells altres per discernir entre crisi i no-crisi, sinó *també de la idea que es pot establir un criteri o límit, és a dir, que existeixi una situació ideal i una situació de crisi.*

La nostra proposta, que sorgeix d'aquesta sospita, és la següent. Allò que realment ens hauria de preocupar, allò que realment mereix el nom de crisi, és l'ansia per arribar a l'estadi ideal (ja sigui passat o futur), l'angoixa i la incomoditat que ens suscita sentir que estem en crisi, es a dir, en trànsit, i, especialment, la idea subjacent: que hi ha un estadi que encarna la plenitud, la presència d'allò pel que

s'havia lluitat o pel que es lluita. En termes de Hegel, la síntesi del procés dialèctic; en termes de Kojève i Fukuyama, la fi de la història.

Considerem que aquesta manera de llegir la crisi és perillosa i errònia perquè, en els moments en què considerem que no hi ha crisi, ens acaba conduint a l'acomodament en les coses sabudes, a la fi del desig i l'impuls de millora, a la repetició eterna del mateix o al present etern.

Volem oposar, a aquesta concepció hegeliana de la història, una altra que posi l'accent en l'obertura per damunt del tancament i la completesa, en l'avenir per damunt del present, en el camí per damunt de la meta. *Sospitem que no existeix l'anomenada «situació ideal», sinó que estem permanentment en crisi.* En definitiva, volem proposar una concepció de la història que mostri la fractura inevitable de la totalitat hegeliana, la resta no absorbible en la totalitat, la impossibilitat de la coincidència del real i el possible de la qual parla Hegel o, en termes socioeconòmics, el perill i la impossibilitat de la societat autosatisfeta de què parla Fukuyama. Aquest exercici ens permetrà una lectura alternativa de la crisi.

Han estat molts els pensadors que han intentat obrir aquesta escletxa en l'absolut hegelianista i en la lectura que en va fer Kojève. Marx, sens dubte, fou un d'ells. Rozenzweig i Lévinas, també: van valorar positivament la no-completesa del procés dialèctic, és a dir, la resta exclosa, la distància respecte de l'Altre. La llista podria ser molt llarga i, en gran part, com és ben sabut, el pensament occidental actual és fruit d'una reacció contra aquest absolut hegelianista.

Per a aquest estudi hem seleccionat tres d'aquests pensadors: Theodor Adorno, Ernst Bloch i Jacques Derrida. Considerem que els dos primers aporten idees molt interessants perquè es distancien de la fenomenologia hegeliana, però ens inclinem a pensar que Derrida ha estat qui més radicalment ha pensat la ruptura de la qual parlem. Per desplegar la nostra proposta ens servirem, en primer lloc, d'algunes observacions que fa Theodor Adorno a *Minima Moralia*; les complementarem, després, amb algunes reflexions sobre la tesi que sosté Ernst Bloch a *El principi esperança* per, finalment, ajudar-nos de les idees que desplega Jacques Derrida a *Espectres de Marx*.

Theodor Adorno. La anormalitat de la normalitat

A *Minima Moralia* (1951), Adorno mostra la seva desconfiança cap a les situacions aparentment normals: «La malaltia actual consisteix precisament en la normalitat (...). On més claredat hi ha domina secretament allò fecal. (...) L'absència de nerviositat i la calma, que

han arribat a ser la condició perquè als aspirants els siguin assignats els càrrecs més ben retribuïts, són la imatge de l'ofec en silenci (...). Al fons de la salut imperant es troba la mort.»²

Adorno prefereix la manifestació dels problemes, és a dir, l'esclat de la crisi, a una situació aparentment normal i ideal. No es fa difícil advertir que està desplegant un raonament propi de la psicoanàlisi, encara que seríem injustos amb Adorno si no assenyaléssim, ni que fos només per un instant, que en aquest mateix llibre critica la psicoanàlisi durament.³

Per què desconfia de les situacions que semblen normals? Perquè l'ésser viu està en moviment. El motor de la vida és una tensió, un impuls o instint, de manera que l'ésser viu mai pot estar reconciliat amb si mateix. Està condemnat a sentir-se desassossegat. La tensió és inherent a la vida. Si un ésser viu no mostra aquesta tensió no és que no la tingui, sinó que l'amaga.

La qüestió que ens interessa és la següent: succeeix el mateix en el pla social i històric?

Ernst Bloch. L'«ontologia de l'encara-no»

336

Ernst Bloch és un dels pensadors que millor ha mostrat que passa el mateix en el pla històric. De fet, l'obra *El principi esperança* (1959), que intenta explicar com s'hauria de dissenyar un món millor des del punt de vista social i econòmic, es basa en idees procedents de la psicoanàlisi. El que caracteritza l'home, escriu Bloch, és una recerca constant fruit de la pulsio més simple, l'instint de conservació, que el fa estar en moviment constant per aconseguir unes condicions millors. Per fer el salt d'Adorno a Bloch, el que ens interessa és que, per al segon, aquesta espera i aquesta recerca no són només propietats fonamentals de la consciència humana, sinó també una determinació de la realitat objectiva: tant en l'ésser humà com en el món hi ha una «disposició cap a» alguna cosa que encara no està present.⁴

² ADORNO, T. (1987). *Minima Moralia*. Madrid: Taurus, p. 56-57. [La traducció és nostra.]

³ Per a Adorno, l'objectiu de la psicoanàlisi de retornar la felicitat pertorbada per la neurosi és contradictori. Escriu: «Com si una felicitat producte de l'especulació sobre la felicitat no fos just el contrari de la felicitat». Vegeu ADORNO, T. (1987). Op. cit., p. 60. [La traducció és nostra.]

⁴ «L'espera, l'esperança, la intenció dirigida vers la possibilitat encara no esdevinguda constitueixen no solament una propietat fonamental de la consciència humana, sinó també, a condició de ser apreheses en el seu aspecte concret, una determinació fonamental en el si mateix de la realitat objectiva en la seva totalitat». Vegeu BLOCH, E. (1976). *Le Principe Espérance*. París: Gallimard, p. 14. [La traducció és nostra.]

Però Bloch encara ens ensenya una cosa més: posa en relació aquest motor amb el futur. La idea principal és que no existeix una essència a priori, sinó que l'essència és més endavant, a venir, i que encara l'hem de conquerir. Escriu Bloch: «L'essència no és el que ha estat, sinó que, pel contrari, l'essència del món és al Davant». I, més endavant, «L'essència de l'univers, tal com s'anomena, encara és en-si i per-a-si inaccessible».

És a dir, segons Bloch, tradicionalment la filosofia ha considerat que el fonament i l'essència eren al principi, que el principi ho contenia tot, i que la història no era sinó el desplegament progressiu d'alguna cosa continguda en aquest principi. Sí que hi havia un final o, en termes religiosos, una redempció, però aquest final o aquesta redempció no serien res més que una manera d'expressar alguna cosa ja continguda en l'inici. El món es concebia, doncs, com quelcom conclòs i definitiu, i la història com la successió d'una sèrie de totalitats tancades. Bloch anomena aquesta concepció del món «imperi de l'anamnesi». No hi ha lloc per a res nou, només hem de «recordar», furgar en el passat.

Segons Bloch, fou Marx qui va acabar amb aquest «imperi de l'anamnesi» i va inaugurar una nova concepció del món, que Bloch, en certa manera, fa seva, i que es caracteritza per l'obertura a l'avenir. Bloch la bateja com «l'ontologia de l'encara-no» i com «la filosofia d'allò nou». Parla de la «refonamentació sense final de l'Ésser»⁵.

De la proposta ontològica que fa Bloch, se'n deriva una interessant reflexió sobre el futur: n'hi ha de dos tipus, un d'inautèntic, característic de l'imperi de l'anamnesi, en què en realitat no succeeix res que no estigués ja contingut en el passat, i un altre d'autèntic. Només aquest està realment obert a la novetat, a allò desconegut, a allò que no ha succeït. Bloch és partidari, és clar, d'aquest últim.⁶

⁵ Vegeu BLOCH, E. (1976). Op. cit., p. 286.

⁶ Salta a la vista el paral·lelisme de la distinció de Bloch entre aquestes dues maneres de concebre la història amb les tesis de Walter Benjamin sobre la història. Benjamin s'oposa a l'historicisme, que concep el temps de forma quantitativa, com a buit i homogeni, com un mer recipient, i que creu en el progrés constant i irreversible i que aquest comportarà una millora de les condicions de vida dels homes. Benjamin, en canvi, proposa una concepció de la història que entén el moment present com a redemptor i concep el temps com a ple, com un temps-ara que fa saltar el continuïum de la història. Vegeu Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México D.F.: Itaca. Tanmateix, cal assenyalar una diferència crucial entre Bloch i Benjamin: mentre que per al primer la categoria fonamental és el futur, per a Benjamin és el present. El motiu d'aquesta diferència rau en el fet que Bloch concep la història de manera unitària: avança, com un tot, i el futur pot ser l'escenari de la redempció. En canvi, Benjamin no creu que la història sigui una seqüència lineal. Entén la història com un moviment acumulatiu, de manera que el passat no condiciona el present ni

L'«ontologia de l'encara-no» i el «futur autèntic» de Bloch són les idees que articulen la nostra lectura de la crisi. Dit d'una altra manera: que l'essència no hagi arribat, que hàgim d'evitar aquesta arribada, equival a dir que hem d'estar permanentment en crisi.

Però hem d'abandonar Bloch en aquest punt, perquè no ens permet acabar de perfilar la nostra lectura de la crisi. Seran les reflexions de Jacques Derrida les que ens acabin d'ajudar a completar la nostra proposta.

El motiu d'aquest abandonament és que Bloch, encara que al llarg del voluminós llibre s'esforci a parlar d'una ontologia sempre renovada que és incompatible, per definició, amb un estat definitiu, en realitat expressa el desig d'arribar a aquest estat ideal que, per a ell, només el marxisme i el canvi socioeconòmic que proposa poden inaugurar.⁷

Dit amb d'altres mots, Bloch critica amb duresa una determinada concepció de la història característica del capitalisme⁸, però acaba repetint el mateix patró. De la mateixa manera que el capitalisme, creu en un *happy end*, en la possibilitat d'assolir la síntesi de les tensions. La diferència només radica en el fet que el capitalisme i el comunisme de Bloch entenen aquest *happy end* d'una forma diferent: mentre que, per al capitalisme, la situació ideal ja ha arribat, de manera que la crisi es llegeix com un mer desajust que aviat serà ben encaminat; per a Bloch, la situació ideal encara no ha arribat, però, des del punt de vista teòric, és possible, ja que considera que, si es posen els mitjans adequats, s'hi arribarà.

Si apliquem la distinció que hem fet en començar entre tres maneres d'entendre la crisi de les quals nosaltres ens desmarquem, hauríem de dir el següent: el capitalisme pertany al primer enfoca-

el futur, ni el futur, al seu torn, il·lumina el passat. El present, desarticulat respecte passat i futur, és el que compta, perquè ell és l'únic escenari possible de l'emancipació i la redempció. Per a una comparació entre la concepció temporal de Bloch i la de Benjamin, vegeu BENSÀID, D. «Utopía y mesianismo. Bloch, Benjamin y el sentido de lo virtual». A: *Viento Sur*, <http://vientosur.info/articulosweb/noticia/index.php?x=2130>, consultat el 30 de juliol de 2008.

⁷ «Cal, doncs, que una sèrie de condicions no només subjectives, sinó també objectives, es reunixin, arribin a la maduresa per tal que el Nou pugui sortir de l'estat preparatori d'incubació, pugui revelar-se d'un cop a si mateix. I aquestes condicions sempre són de naturalesa econòmica i progressista». BLOCH, E. (1976). Op. cit., p. 153.

⁸ Seria una generalització errònia dir que el capitalisme, per definició, té una determinada concepció de la història. Ens referim, doncs, a la lectura hegeliana del capitalisme que va fer Fukuyama i amb la qual s'identifiquen els anomenats *neoon*. Vegeu FUKUYAMA, F. (2006). *The End of History and the Last Man*. Nova York: Simon and Schuster.

ment (la situació ideal es troba en el passat) i la proposta de Bloch, al segon (la situació ideal es troba en el futur).

És a dir, podem simpatitzar més amb el capitalisme o amb el socialisme de Bloch, però els dos comparteixen una determinada concepció de l'ontologia i de la història, de manera que coixegen del mateix costat: creuen en la possibilitat d'assolir un estadi ideal que significaria una síntesi de les tensions.

La nostra proposta passa per desmarcar-nos d'aquesta possibilitat. La situació ideal que volem plantejar no es correspon amb cap dels tres enfocaments descrits anteriorment, perquè considerem que sempre roman a una determinada distància, és inassolible, però no només en el pla pràctic (si fos així estaríem parlant de la tercera manera generalitzada d'entendre la crisi), sinó també en el teòric. Derrida ens proveirà de les eines conceptuals adequades per defensar aquesta postura.

Jacques Derrida. Una «messianicitat sense messianisme»

Tot el pensament de Derrida gira al voltant de la noció de distància irreductible, que va batejar amb el terme «différance». Per al present estudi, tanmateix, només emprarem reflexions procedents d'*Espectres de Marx* (1993) i de *Força de llei. El «fonament místic de l'autoritat»* (1989).

Espectres de Marx es publicà l'any 1993. El comunisme sembla que hagi fracassat. Som testimonis de l'eufòria triomfant del capitalisme. Fukuyama, amb la seva tesi sobre la fi de la història publicada el 1992, descriu el capitalisme com l'estadi definitiu, que encarna la fi de la lluita entre l'amo i l'esclau, és a dir, la fi de la lluita de classes que funciona com a motor de la història.

Al llarg del llibre, Derrida, encara que estigui molt lluny d'adherir-se a la proposta marxista en la seva totalitat, reivindica un determinat element o «esperit» del marxisme. Derrida recorda al món que no hem de desfer-nos del marxisme en bloc, sinó que hem de saber quedar-nos amb algun dels seus elements. Mentre que el capitalisme i la democràcia giren al voltant de la «presència», en el marxisme exerceix un paper crucial l'«espectre». Per a Derrida, el marxisme fou un espectre que va sobrevolar Europa, que mai es va encarnar, i que segueix sent espectral. I aquesta és la seva riquesa. I aquest caràcter espectral és el que hem d'aprendre d'ell.

Segons Derrida, l'error de Marx és que en realitat aspirava a la presència. En certa manera, a la manera de Bloch, es podria afirmar. És a dir, considerava que el final d'un determinat sistema econòmic

i la irrupció d'un altre significarien la fi dels fantasmes. Derrida escriu que Marx va caçar els fantasmes massa ràpid i reivindica que la lògica del marxisme, o una de les lògiques del marxisme, és romandre espectral. I que hem d'heretar aquesta lògica, és a dir, mantenir-nos a una certa distància de tota situació ideal i definitiva.

Tot el text de Derrida és un advertiment sobre el perill de desfer-nos dels esperits i els fantasmes. Crec en els fantasmes, escriu Derrida, i hem d'aprendre a viure amb ells.

De quina nova idea ens proveeix Derrida per articular la lectura alternativa de la crisi que proposem? Què afegeix a les reflexions que ja hem analitzat? En què es diferencia la manera que té de concebre la situació ideal respecte del tercer enfocament que hem descrit a l'inici, és a dir, de la idea que la situació ideal mai s'assolirà per motius pràctics?

Per a Derrida, el que nosaltres hem anomenat «situació ideal» no va tenir lloc en el passat, ni s'ha aconseguit en el present, ni, per més que ens hi esforcéssim, es podria aconseguir en el futur. Afortunadament, hi afegiria. Segons Derrida, la presència plena del concepte és impossible, el concepte mai coincideix amb ell mateix. La situació ideal es troba en un més enllà, en un avenir inassolible no només per motius pràctics, sinó també teòrics. La situació ideal, la «presència», és una aporia, és a dir, un no-camí.

A *Espectres de Marx* descriu la seva postura com una «messianicitat sense messianisme», o, el que és el mateix, com una estructura d'espera sense final, sense arribada; com una obertura cap a l'avenir, cap a l'arribada de l'Altre i de la justícia que estan diferits per sempre i resulten inassolibles.

S'oposa, doncs, a les concepcions de Marx i de Bloch, entre d'altres, perquè aquests encarnen el que podríem anomenar una «messianicitat amb messianisme», amb Messies. S'ha d'assenyalar que, per a Derrida, la «messianicitat» és una estructura general de l'experiència, no només del funcionament de la història. Aquest messies no és un personatge històric, és clar, sinó un concepte o un estat conceptual d'arribada a la plenitud i a la presència.

Com han sostingut alguns estudiosos⁹, en el projecte de Marx hi ha un impuls messiànic, encara que gran part dels marxistes hagin estat reticents a reconèixer-ho. Bloch, segons Geoghegan (2002), va ser una excepció a aquesta reticència i va conciliar una certa perspectiva religiosa, especialment messiànica, amb el marxisme.

⁹ Vegeu GEOGHEGAN, V. (2002). «'Let the Dead Bury their Dead': Marx, Derrida, and Bloch». A: *Contemporary Political Theory*. Vol. 1, p. 13.

Es pot afirmar que Bloch va secularitzar l'escatologia. Però s'ha de tenir present que Marx i Bloch no constitueixen dos casos aïllats. Com ha estudiat Michael Löwy, existeix «una notable *homologia* estructural, un innegable *isomorfisme espiritual* entre» el messianisme jueu i les utopies llibertàries d'una sèrie d'autors nascuts durant l'últim quart del segle XIX (Bloch, Benjamin, Lukács...).¹⁰

Així, doncs, tant Marx com Bloch comparteixen amb el messianisme l'espera i el desig que arribi un nou ordre que trenqui l'actual i permeti l'alliberació, la redempció dels homes; i expliquen com promoure o accelerar aquesta irrupció.

Però, com hem assenyalat, Derrida adverteix del perill de l'arribada del Messies. Sosté que no arribarà mai, que està diferida per sempre, que es mantindrà sempre a una determinada distància. *I que aquesta distància és, precisament, la garantia de la justícia*. Si, per als pensadors que hem analitzat, la situació ideal consisteix en la coincidència de l'ideal amb el real, és a dir, en l'arribada de la justícia, Derrida considera que hauríem de celebrar el fet que aquesta situació ideal no arribi mai, que la justícia estigui diferida per sempre.

Aturem-nos en l'última qüestió que hauríem de resoldre abans d'aplicar aquestes reflexions a la lectura de la crisi. Què significa que la garantia de la justícia és, justament, que la justícia no arribi mai?

Com sosté Derrida a *Força de llei*, la justícia és una mera possibilitat. La justícia és la possibilitat del dret: obre, inaugura, la possibilitat que hi hagi lleis. El dret, les lleis, pretenen la consecució de la justícia. Però no aconseguiran mai arribar-hi, perquè en el moment en què la justícia s'aconguís, s'esvairia, perquè hauria agafat la forma d'una llei, d'una formulació determinada, i hauria estat aplicada. S'hauria convertit en dret, ja no seria justícia. És a dir, en el moment en què més a prop de la justícia es creu ser, la justícia s'esvaeix, perquè, per definició, és una mera possibilitat i mai pot agafar una forma determinada. El Messies conceptual mai no es pot aconseguir.

Dit amb altres paraules: podem aplicar les lleis, i tenir-ne experiència, però no podem tenir experiència de la justícia, és a dir, d'una possibilitat.

El concepte derridià de justícia és, doncs, com ell mateix sosté, aporètic. No és que Derrida ens recomani no apropar-nos gaire a la justícia perquè «no li agradi» haver acabat la tasca de recerca,

¹⁰ LÖWY, M. *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997, p. 24.

sinó que afirma que la justícia és, per definició, aporètica. La defineix com una «experiència del que no es pot tenir experiència»¹¹ perquè, com acabem de veure, no es pot tenir experiència del que, precisament, permet l'experiència.

Per explicar aquesta aporia, Derrida se serveix de la noció de l'«Altre». En un gest molt levinasià, Derrida afirma que la justícia és l'Altre que mai hem d'atrapar ni podem fer-ho. Volem acostar-nos-hi, i podem fer-ho infinitament, asimptòticament, podríem dir. Però arribar-hi significaria apropiat-nos-en, fer-lo nostre, de manera que deixaria de ser l'Altre. Tenir cura de l'Altre, doncs, significa deixar que segueixi sent altre, aliè, incomprensible. De la mateixa manera, perseguir la justícia significa acostar-s'hi, però deixant que continuï sent justícia, és a dir, una possibilitat no apropiable.

Així, doncs, la justícia, l'estat ideal, és «allò altre», la resta que la dialèctica no pot incloure en la totalitat, «l'Altre» que mai aconseguiré comprendre ni atrapar, però que, a la vegada, obre la meua possibilitat, inaugura la possibilitat de l'exercici de recerca de la justícia.

Conclusió

342

Què ens han ensenyat, les reflexions d'Adorno, Bloch i Derrida, sobre la crisi?

Adorno, que és absolutament impossible, des d'un punt de vista que podríem anomenar (encara que s'hauria de matisar) psicoanalític, no estar en crisi; que la normalitat és mera aparença.

Hem vist que Bloch atribueix aquesta tensió constant a un impuls inherent a l'home i a la realitat. Entén la falta i la carència com a motor. Així, doncs, els homes van a la recerca de la seva essència; encara no l'han aconseguit, però, si posen els mitjans adequats, l'aconseguiran.

Derrida fa un pas més i mostra que la situació ideal, la justícia, és una possibilitat impossible, una idea inassolible, perquè precisament ens permet que hi hagi història. La justícia, aquesta possibilitat que no pot encarnar-se en res (perquè, si ho fa, es dissol), és el que inaugura la possibilitat que «succeeixin coses». Derrida escriu que el temps està dislocat o, fent-se ressò d'uns versos de Hamlet, *the time is out of joint*. Això vol dir que el moment present mai coincideix amb allò que voldria arribar a ser, cosa que equival a dir que sempre està, afegim nosaltres, en crisi.

¹¹ DERRIDA, J. (1994). *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid: Tecnos, p. 38.

Per tant, si apliquem el raonament de Jacques Derrida sobre l'espectralitat i la «messianicitat sense messianisme» a la lectura de la crisi, podríem concloure el següent. En primer lloc, hauríem de llegir la crisi positivament, veure-hi una oportunitat. Aquest desajust, aquesta distància, aquesta falta, actua com a motor de millora. En segon lloc, hauríem d'adonar-nos que la crisi no és un fenomen puntual i accidental, sinó estructural, i hauríem d'aprendre a instal·lar-nos-hi còmodament, però no com si es tractés d'un estat estable i definitiu, sinó sent conscients que implica estar en perpetu moviment, en recerca constant, en eterna errància, sense poder trobar mai un punt immòbil que ens serveixi de base o d'eix, un estat concloent. No estem proposant que hauríem de celebrar una crisi o una altra en concret, sinó que hauríem d'adonar-nos que estem en una crisi permanent i, sobretot, celebrar-ho, perquè, només si som conscients que sempre estem en crisi, tenim la garantia que no arribarem mai a estancar-nos en l'autosatisfacció i l'autocomplaença. Això significa que la lluita per sortir de la crisi no ha de ser lliurada ara, sinó sempre, a cada instant.

Bibliografia

343

- ADORNO, THEODOR W. (1987). *Minima Moralia*. Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, WALTER (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México D.F.: Itaca.
- BENSAÏD, DANIEL: «Utopía y mesianismo. Bloch, Benjamin y el sentido de lo virtual». A: *Viento Sur*, <http://vientosur.info/articulosweb/noticia/index.php?x=2130>, consultat el 30 de juliol de 2008.
- BLOCH, ERNST (1976). *Le Principe Espérance*. París: Gallimard.
- DERRIDA, JACQUES (1993). *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. París: Galilée.
- (1994). *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*. Madrid: Tecnos.
- FUKUYAMA, FRANCIS (2006). *The End of History and the Last Man*. Nova York: Simon and Schuster.
- GEOGHEGAN, VINCENT (2002). «'Let the Dead Bury their Dead': Marx, Derrida, and Bloch». A *Contemporary Political Theory*. Vol. 1, p. 5-18.
- HEGEL, FRIEDRICH (2006). *La fenomenología del espíritu*. Madrid: Alianza.
- LÖWY, MICHAEL (1997). *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Mar Rosàs Tosas
Universitat Pompeu Fabra
Dept. d'Humanitats
Mar.rosas@upf.edu

[Article aprovat per a la seva publicació el febrer de 2011]